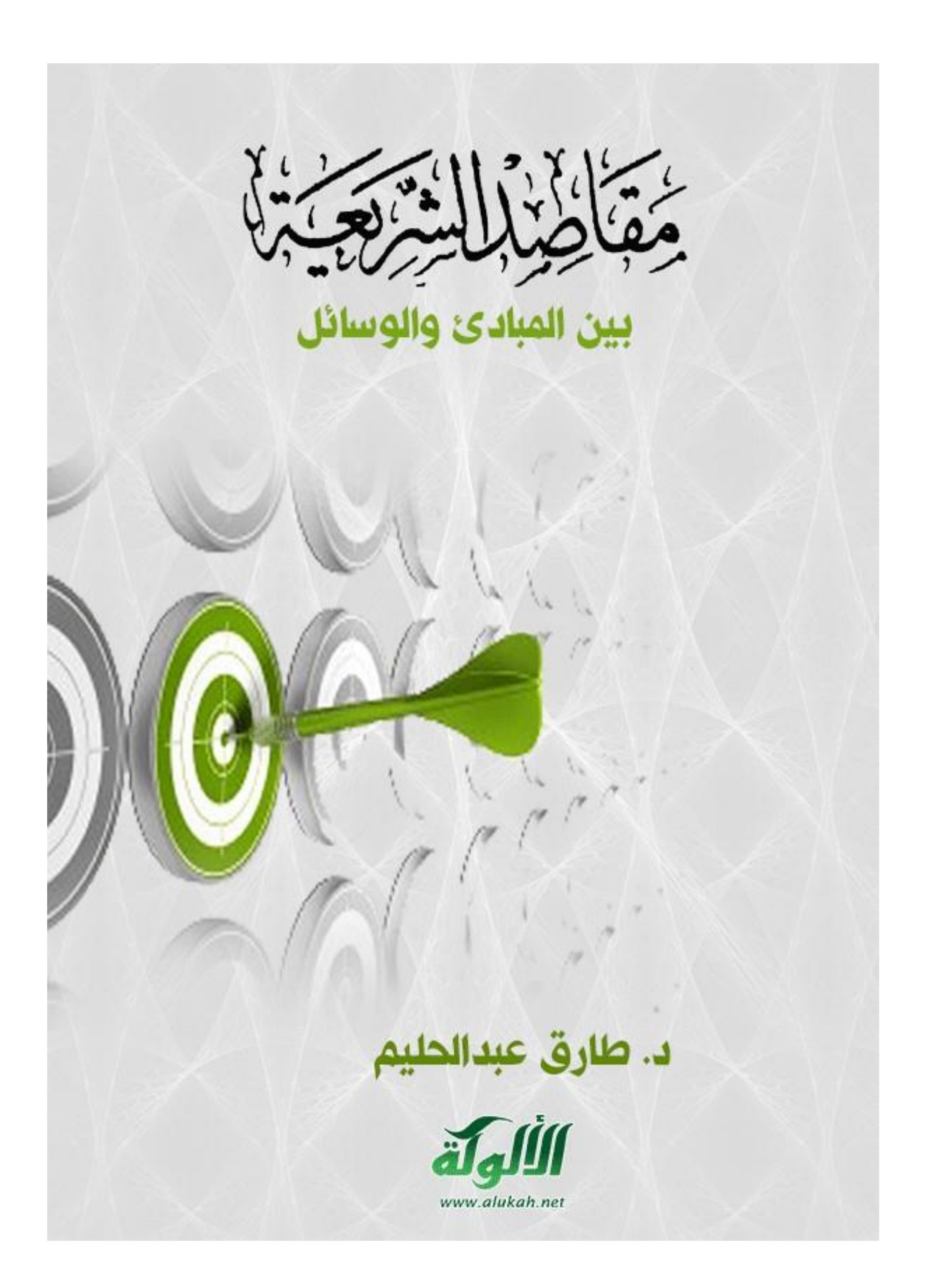

مقاصد الشريعة
بين المبادئ والوسائل
د. طارق عبدالحليم
الألوكة
www.alukah.net

مقاصد الشريعة – بين المبادئ والوسائل

د طارق عبد الحليم

الحمد لله الذي لا يحمد سواه، المحمود على كل حال، وبكل لسان ومقال، والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، **وبعد**

مقدمة البحث

حين يتحدث الباحث في موضوع مقاصد الشريعة فإنه يعلم إن ذلك من أعظم العلوم وأهم الموضوعات، من حيث إنه يتناول ما قصد الله بإنزال أحكام الشريعة، فهو من أهم التوقيعات عن رب العالمين، إن لم يكن أهمها.

وقد كانت تلك المقاصد محط اهتمام العلماء منذ رسالة الشافعيّ، بل قبل ذلك، تجدها مقررة في أقوال من سبقه من السلف. لكنّ العلماء، على إدراكهم لأهمية هذا الباب العظيم، لم يفردوه بحديث في علم أصول الفقه، كما سنرى. بل تحدثوا عنه كمسألة من مسائل القياس والعلة، أو في موضوع الحاكم من حيث تناولهم في علم الكلام.

وقد أفرد الإمام العز بن عبد السلام موضوع المصالح[1] في كتابه "الإحكام في قواعد الأحكام"، ثم الإمام الشاطبيّ، في "الموافقات"، حيث أفرد له كتاباً كاملاً وتناوله من جوانب عدة، فكان فيه مجدداً أصيلاً.

ومقاصد الشريعة هي الأصل الذي يقوم عليه كلّ أصل، ويندرج تحته كلّ فرع، فلا مُعوّل على رأي لم يعتبرها، أو فتوى ممن لم يتحقق بها. كيف وأصل الدين طاعة الله، وأنّى لطائع أن يطيع دون أن يعرف قصد من أطاع، دون استثناء.

فإن قال قائل: لكننا لا ندرك مقاصد الشرع في العبادات غير معقولة المعنى؟ قلنا: بلى نعرفها، ونتبعها، فإنما قصد ربنا إلى ابتلاء العباد بإقامة الشعائر بشكلٍ محدد، واختار لها أوقاتاً وأزماناً وهيئات محددة يلتزم بها المكلّف، لا يغيرها ولا يبدلها، فإن فعل فقد أدرك قصد الشارع فيها، وهو مطلق التعبد، ومطلق طاعة الأمر. إنما تحدث العلماء بأنها غير معقولة المعنى من حيث كيفياتها ومواقيتها وهيئاتها، لا مقصدها.

من هنا فإنّ هذه المقاصد تعلو ولا يعلى عليها، إذ هي ما خلق الله الخلق ليدركه، في عبادات أو معاملات، كما سنرى بعد إن شاء الله تعالى.

[1] وسيتضح الفرق بين المقاصد والمصالح في المصطلح والتطبيق في أثناء البحث إن شاء الله.

كذلك فإننا سنبين في بحثنا هذا خلط عدد من المحدثين في كتاباتهم بين "المقاصد" و"المصالح"، وهو أمرٌ أشرنا اليه مسبقاً في مقالنا المنشور[2] عام 2011 بعنوان "الإمام بن عاشور .. ومَقاصِدُ الشَريعة"

المقصد من البحث

قد أفردنا هذا البحث للنظر في ناحية من مناحي مقاصد الشرع، إذ يصعب على الباحث أن يحيط به من كلّ جوانبه في بحث كهذا. لكننا قصدنا إلى ما يلي:

1. مدخل إلى تطور النظر في موضوع المقاصد
2. شرح المقاصد العامة للشريعة ومراتبها.
3. التفرقة بين مقاصد الشريعة ومبادئ الشريعة
4. العلاقة بين المقاصد والوسائل.
5. مقاصد الشريعة والمصالح المرسلة
6. مناقشة بعض من تناول المقاصد والمصالح من باب "تجديد أصول الفقه"
7. أهمية دراسة المقاصد في بناء الفقه المعاصر



[2] http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-19036

مدخل إلى تطور النظر في موضوع المقاصد

كما ألمحنا سابقا، فقد ظل علم المقاصد وذكرها في مباحث القدماء مطوياً داخل فتاويهم وتأصيلاتهم، من حيث لم تبرز الحاجة لإفراده بعلم مختص أو موضوع منفرد. وما نحسب ذلك إلا لارتباط هذا المنحى من النظر بالتوسع في احتياجات الناس وتزاحم الجزئيات وخروجها عن قدر النصوص المتاحات. كذلك لسبب تغيّر البيئة وتنوع طرق المعيشة والتحديات التي تواجه المجتمعات الجديدة. ولعل ما دوّنه العز بن عبد السلام ثم أتم بناءه الشاطبي يُعتبر من قبيل سبقهما لزمانهما، واستشرافهما لما سيستجد من ضرورة النظر في المقاصد لتغطية مساحة الفتاوى وإرجاعها لموضعها من البناء التشريعي. وهو مثال ما حدث من إمام الحرمين أبي المعالى الجويني في كتابه "غياث الأمم في التياث الظلم"[3] حيث نظر في مسألة غياب الإمام وبيّن وضع الرعية وأهل الحلّ والعقد ما رآه مناسباً. كذلك ما أسسه العلامة عبد الرحمن ابن خلدون في نظره إلى حركة التاريخ في مقدمته[4]، وضرورة إضافة الأبعاد الجغرافية وتطبيق قواعد العقل على المرويات التاريخية لتمحيصها.

وقد ذكرنا أنّ النظر في المقاصد كان يأتي في سياق التعليل للأحكام، وذلك منذ عصر الصحابة، وحتى القرن الخامس الهجري على وجه التقريب.

وقد بُنيت الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة على التعليل للأحكام. ففي كتاب الله "فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللّهِ كَثِيراً"[5]. وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"[6] في واقعة عبد الله ابن أبيّ ابن سلول، حين قال عمر "دعنى أضرب عنق هذا المنافق". وهذا الحديث دالّ على تعليل الأحكام، ودال على مراعاة المصالح فيها.

والتعليل يعنى أنّ هناك مقصدا للشارع في سنّ الحكم على هذا الوجه. ولم يخالف في هذا إلا الظاهرية والأشاعرة، حيث أنكر الظاهرية القياس ابتداءً من الناحية الفقهية، وأنكر الأشاعرة السببية[7] ابتداء من الناحية الكونية التعليلية، وجانب كلاهما الصواب في اختياراته.

وقد ألمح إلى ذلك الغزاليّ في المستصفي، حيث قسّم الفنون إلى ثلاثة، ثانيها المقاصد، التي جعل فصلها الأول في البرهان، وقسمه إلى المقدمتين في الوجود والفقه، وهو التعليل في القياس[8].



---

[3] "غياث الأمم في التياث الظلم" أبو المَعالي الجويني، طبعة دار الدعوة

[4] "مقدمة عبد الرحمن ابن خلدون" تحقيق تقديم د على عبد الواحد وافي، طبعة نهضة مصر

[5] النساء 160

[6] البخاري

[7] راجع بحثنا المنشور بمجلة البيان اللندنيةعام 1986 "مفهوم السببية عند أهل السنة والجماعة"، في ثلاثة أجزاء http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-77 & http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-76 & http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-75

[8] المستصفى للغزالى ج1 ص 31.

فائدة:

ونود هنا أن نثبت أمراً يتعلق بالعلاقة بين النظر المقاصدي، والأدلة الاستقرائية والقواعد الكلية. فإنه رغم أن العلاقة بينهما لم تظهر كثيراً في كتابات من تصدى لأمر الكتابة في المَقاصد إلا إننا نرى أن العلاقة بينهما قائمة قوية. ذلك أن الاستقراء مبنيّ على العلّة المُشتركة بين الجزئيات، والتي تتكوّن منها الكليات. وهذا يدلّ على أن الباحثين في الاستقراء عامة، قد أدركوا كلية المقاصد، بإدراك شمولية العلل. وقد كان دليل الاستقراء مستعملاً منذ بدء الحديث في القواعد الأصولية والفقهية[9]. ومن هذا النظر فإننا يمكن أن نرجع الفكر المقاصدي إلى فترة أبعد مما ظهر في كتابات بعض المعاصرين، مثل د. أحمد الريسوني حيث ربطها بما وُجد تصريحاً في كتب أبو الحسن العامريّ ت 381، والحكيم الترمذي[10]. وهو على حق في هذا الربط، إلا إننا نعود بالمسألة إلى أصلها، من حيث ربط المقاصد بالعلل، وهو ما نتفق عليه، بل ما أثبته بنفسه. فنحن نرى أنّ عدم ذكر التقسيمات المقاصدية لا يعنى إنهم لم يدركوها، بل هم أدركوها بلا بد. ومن هنا فإن هذا المنحى يرجع بنا في فهم بداية علم المقاصد إلى يوسف بن أبان، والكرخي والخشني، بل والفارابي ت 339 الذي ذكر الاستقراء وقواعده.

ونحن هنا لا نشك في أنّ إفراد الحديث عن "المقاصد" بتسميتها وتقسيمها إلى أبو الحسن العامري ومن بعده الجويني والغزالي لم يظهر تصريحا بشكله المحدد إلا على يد العامري كما حقق د. الريسوني، لكن التصريح لا يعنى تخلف الفهم للمعنى.

ومن هنا فسنسير في هذا البحث على هذا المنهج الذي يضع العلل مقاصداً جزئية، لا كلية، ولكنها مقاصد أولاً وأخيراً، خاصة عند من قال بأن طردها حجة مثل الصيرفي والأحناف وبعض المالكية، وإن خالفوا الجمهور[11].



---

[9] راجع بحثنا "الاستثناءات من القواعد الكلية في الشريعة الإسلامية" http://www.alukah.net/sharia/0/85060/

[10] د الريسوني في بحثه "البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله" ص 7. ذكر الحكيم الترمذي، وهو مطعون في عقيدته بافتراضه خاتم الأولياء ورفعه مرتبة الولاية عن النبوة، وهذا من أشنع العقائد، راجع ابن تيمية، مجموع الفتاوى ج 2 ص 222، وسير الأعلام للذهبي ج 13 ص 439 (216).

[11] "الآراء الأصولية لأبي بكر الصيرفي" توفيق عقون ص 168

وقد علل الصحابة وقاسوا علي الأحكام ونظروا إلى المصالح واعتبروها. ولعل خطاب عمر رضى الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضى الله عنه يحمل دلالات تقوم عليها أعمدة الشريعة من الناحية الاجتهادية ولا شك. قال عمر رضى الله عنه "الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك ما ليس في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه ثم اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور بنظائرها واجعل لمن ادّعى حقاً غائباً أو بينة أمداً ينتهي إليه"[12]. وفي هذا الكلام تجد أصل الأدلة كلها، ومنها القياس، بل والأشباه والنظائر. فهو خطاب لا يعلوه حديث في أصول الفقه وأدلته. وقد عمل عمر رضى الله عنه بهذا النظر المقاصدي في كثيرٍ من فتاويه، مثل إيقاف حد السرقة في وقت المجاعة، وإنفاذه الثلاث طلقات في مجلس واحدٍ ثلاثاً، وجمع القراء على أُبيّ بن كعب رضى الله عنه. كذلك فعل عليّ في فتواه في حد شارب الخمر الشهيرة، وفي تقديم أخذ البيعة على أخذ القصاص من قاتلي عثمان رضى الله عنه.

ثم إنّ التابعين وتابعيهم من أهل القرون الثلاثة الفضلى قد ساروا على هذا النهج ذاته، فصاروا يخرجون الفتاوى القائمة على العلل النصيّة والمستنبطة، كما فعل الإئمة الأربعة وسائر أئمة ذلك العصر كالإمام الزهري والليث بن سعد وغيرهما.

وقد تحدث الفقهاء في علل القياس، كما ذكرنا، منذ عهد التابعين وتابعيهم، ثم من بعدهم نجد ما كتب أبي بكر محمد بن ابراهيم ابن المنذر النيسابوري ت 318 في كتابه "إثبات القياس"، وأبو الحسن الأشعري ت 324 في كتابه "إثبات القياس"، وأبي الحسن الكرخي ت 340 في كتابه المعروف "أصول الكرخي".

ثم جاء القفال الشاشي الكبيرت 365، قال فيه الذهبي "الإمام العلامة الفقيه الأصولي اللغوي عالم خراسان أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي الشافعي القفال الكبير إمام وقته، بما وراء النهر، وصاحب التصانيف. سمع أبا بكر بن خزيمة ، وابن جرير الطبري ، وعبد الله بن إسحاق المدائني ، ومحمد بن محمد الباغندي ، وأبا القاسم البغوي، وأبا عروبة الحراني، وطبقتهم[13]، "فألف كتابه "محاسن الشريعة"[14] وهو كتاب عجيب فريد في بابه، يتحدث فيه عن حِكَمَ إثبات العقائد وأحكام الشريعة، من عبادات ومعاملات، ويثبت حسنها بما لا مزيد عليه.

ومن بعده أبو الحسن العامري الفقيه والفيلسوف ت 381، في كتابه البديع "الإعلام بمناقب الإسلام"[15] الذي ذكره د. الريسوني في بحثه. وقد عاش العامري في عهد السامانيين في بخارى، وعُرف بالحكيم النيسابورى، وتتلمذ على يد الكندي والبلخي، كما ذكره أبو حيان التوحيدي عدة مرات في الإمتاع والمؤانسة[16]، وكان صاحب أثرٍ عظيم في زمانه. إلا إنه قد تميّز بالفقه ونافح عن الإسلام ولم يسر مسيرة الفلاسفة الملحدين الذين أخرجوا الشريعة من لباسها وألبسوها ثوب الفلسفة الباردة، بل كان كتابه "الإعلام" من أعلام الكتب التي أظهرت فضل الشريعة ورفعتها. وكان، حسب ما نعلم[17]، أول من تحدث في موضوع تقسيم الضرورات الخمس من باب العدم، حيث اعتبر إنها "مزاجر"، وهي المفاسد، فقال "وأما المزاجر، فمدارها أيضا عند ذوي الأديان الستة[18] إلا على أركان خمسة: مزجرة قتل

---

12 أعلام الموقعين" ابن القيم ج1 ص 85

13 "سير أعلام النبلاء" للذهبي ج20 ص

14 "محاسن الشريعة" القفال الشاشي الكبير، بتحقيق محمد عليّ سمك، طبعة دار الكتب العلمية ببيروت

15 "الإعلام بمناقب الإسلام" تحقيق وتقديم د أحمد عبد الحميد غراب.

16 "الإمتاع والمؤانسة" أبو حيان التوحيدي، طبعة دار مكتبة الحياة، انظر مثلا ج2 ص 193، كما جاء ذكره في سير أعلام النبلاء في الطبقة 21، في ترجمة أبو بكر الأصبهاني ج 16 ص 407.

17 وهو ما بيّنه د الريسوني في بحثه.

18 وهي عنده الإسلام واليهودية والنصرانية والزرادشتية والهندوسية والإلحاد.

النفس كالقتل والديّة، ومزجرة أخذ المال كالقطع والصلب، ومزجرة هتك الستر كالجلد والرجم، ومزجرة سلب العرض كالجلد مع التفسيق، ومزجرة خلع البيضة كالقتل عن الردّة"[19]. والملاحظ هنا أنّ العامري قد تناول هذه المفاسد من باب الفقه وأحكامه، إذ قصد إلى بيان عظمة البنية التشريعية في أحكامها، ولم ينظر اليها من باب المقاصد العامة للشريعة كباب مستقل بذاته، كما لم يأت بأمثلة على تحصيل المصالح المقابلة، وإن لم يقلل ذلك من قيمة إيراده لها على هذا النحو الدقيق.

كما جاء عن البزدوي ت 382 الحديث في علل الأحكام، في كتابه "أصول البزدوي" عن تقسيم العلة[20]، ومناسبتها وملاءمتها.

ثم جاء إمام الحرمين أبو المعالي الجوينيّ ت 478، فتحدث عن "الاستدلال"[21] وقصد به المصالح المرسلة كما هو مفهوم مما كتب، وعرّفه بأنه "معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه، والتعليل المنصوب جار فيه" فقد أرجعها إلى ثلاثة أقسام "فالمذاهب إذا في الاستدلال ثلاثة: أحدها[22]: نفيه والاقتصار على اتباع كل معنى له أصل، والثاني[23] - جواز اتباع وجوه *الاستصلاح* والاستصواب قرُبَت من معاني النص أو بعُدت، إذا لم يصد عنها أصلٌ من الأصول الثلاثة، الكتاب والسنة والإجماع، والمذهب الثالث - هو المعروف من مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى، وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة"[24]. ثم تحدثّ الجويني عن المقاصد بلفظها في باب تقاسيم العلل والأصول، فعرض منها خمسة أقسام، القسم الأول هو "ما يعقل معناه وهو أصلٌ ويئول المعنى المعقول فيه إلى أمرٍ ضروري"، والثاني "ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حدّ الضرورة، "، والثالث "ما لا يتعلق بضرورة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض جلب مكرمة أو نفي نقيضها"[25]، والرابع "ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب اليه تصريحا ابتداءً، وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كليّ" وهو يقصد في هذا الباب ما كان من مكملات لمراتب التحسينات، كما ذكر في مثاله عن الكتابة في العتق. والقسم الخامس، وهو "ما لا يلوح فيه للمستنبط أصلاً ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة" مثل العبادات المحضة. والواضح أن تقسيمه هنا إلى الأقسام الخمسة ليس قسيما للأقسام الخمسة في مقاصد الشريعة كما عُرفت بعد، بل هي في رتب تلك المقاصد، من ضرورات وحاجياتٍ وتحسينات ومكملات لها. ثم أشار إلى المقاصد الخمسة من ناحية العدم كذلك فقال " وأما المنهيات فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر ولا يكاد يخفى احتياط كثير من الناس فيها وبالجملة الدم معصوم بالقصاص ومسألة المُثقل يهدم حكمة الشرع فيه والفروج معصومة بالحدود ولا يخفى ما فيها من الاضطراب والأموال معصومة عن السراق بالقطع"[26]. وما يستدعى النظر هو حديثه عن المنهيات، أو المزاجر بتعبير أبو الحسن العامريّ، من حيث لم يتحدث أحدهما عن المقاصد من حيث الوجود أو ما أُمر به لتحصيلها، بل ما ورد لمنع عدمها ليس إلا!

---

[19] "الإعلام بمناقب الإسلام" أبو الحسن العامري، بتحقيق أحمد عبد الحميد غراب ص 123، طبعة دار الصالة للثقافة والنشر عام 1988.

[20] أصول البزدوي ص 313 باب تقسيم العلة.

[21] "البرهان" أبي المعالي الجويني تحقيق عبد العظيم الديب، طبعة جامعة قطر، ج2 ص 1113

[22] وعزاه إلى القاضي الباقلاني وبعض متكلمي الشافعية.

[23] وهو ما عزاه إلى الإمام مالك، ووصفه بالإفراط في الاستدلال!

[24] السابق ص 1114

[25] وهي مرتبة التحسينات

[26] "البرهان" للجويني ج 2 ص 286، تحقيق صلاح عويضة، طبعة دار الكتب العلمية 1997.

وجاء من بعد الجويني الإمام أبو حامد الغزاليّ ت 505، فأبدع في كتابه المستصفى، وجاء فيه بمحصلة ما كتب من سبقوه في هذا المجال. فقد ذكر في خاتمة الحديث عن القطب الثاني وهو عن الأدلة المثمرة عنده، ما رأى أن يستثنيه منها، ويسميها الأدلة "الموهومة"، وهي عنده أربعة شرع من قبلنا وقول الصحابي والاستحسان والاستصلاح[27].
قال الغزاليّ "وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها"[28]. وهو هنا لم يقتصر على ذكر التقاسيم الثلاثة لرتب الأحكام من حيث قوتها، بل أشار، وللمرة الأولى بهذا الوضوح، إلى مكملاتها ومتمماتها.

وقد ذكر ابن الحاجب ت 646 في "مختصر منتهى السول والأمل" أن العلة تأتي بمعنى الباعث[29]، أي القصد، وشرح طرقها.

وكان من أكبر المساهمين في تأصيل المقاصد الإمام العز بن عبد السلام ت 660، في كتابه "الإحكام في قواعد الأحكام"، حيث بنى مؤلفه على بيان المصالح والمفاسد، وربطها تصريحاً بالمقاصد حيث قال "ومعظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها"[30].

ولم يكن قبل القرن الثامن الهجري، حتى اكتمل عقد التدوين في باب المقاصد بما ألّف إمام المقاصد أبو اسحاق الشاطبي المالكي ت 790 في "الموافقات في أصول الشريعة"، فبلغ الغاية وأوفى على الكمال كما عَبّر الشيخ أبو زهرة رحمه الله. وفضل الشاطبيّ على علم المقاصد ليس منحصراً في بيان المقاصد الخمس ومراتبها، ودرجة قوتها من ضرورة وحاجة وتحسين. بل أفرد الشاطبيّ كتاباً مستقلاً في هذا الباب الذي نحسبه من أهم ما يجب على علماء اليوم دراسته وتطبيقه. وسيكون عرضنا لبناء المقاصد معتمداً أصلاً على ما اسسه هذا العالم الفذّ.



27 "المستصفى" أبو حامد الغزاليّ ج1 ص 165
28 السابق ص 174
29 "مختصر شرح منتهى السول والأمل" ابن الحاجب، ج2 ص 1059 تحقيق د نذير حمادو، طبعة دار ابن حزم
30 "قواعد الأحكام" العز بن عبد السلام ص 7 طبعة دار الكتب العلمية

شرح المقاصد العامة للشريعة ومراتبها

مقاصد الشريعة:

ذكر العلماء أنّ الأصل في مقصد الشارع الحكيم سبحانه من التشريع هو جلب المصالح للعباد ودرأ المفاسد عنهم، بما علم من خلقهم وما يحتاجونه للاستصلاح والإستمرار والبقاء "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير"الملك 14، وهو ما ذكره العز بن عبد السلام والغزاليّ وغيرهما. وهو قول صحيح على الجملة وإن احتاج إلى بعض ترديد النظر فيه، وهو ما سنقوم به بعد في محاولة للنظر في العلاقة بين المصالح والمفاسد وبين المقاصد وبين المبادئ، والنظر في ترتيبها ونسبتها إلى بعضها البعض.

فمقاصد الشريعة هي تلك المعاني الكليّة التي ترجع اليها كافة جزئيات الشريعة الغراء، وتقع كل الجزئيات تحت واحدة منها بلابد. وقد حصرها العلماء في خمسة مقاصد أصلية، الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وقد شهدت العقول بضرورة حفظ تلك المقاصد حتى دون ورود الشرع بها، بل هي، في أعلى رتبها من ضرورات العقول ومن مستلزمات الفطر ومحفوظة في كلّ ملة. وقد جاءت الشريعة بإتمامها على خير وضعٍ وأفضل طريق وأصوب تقدير.

ذلك أنّ حفظ الدين هو أعلى ما يقصد اليه الشارع، وما جاء حفظ النفس إلا ليقوم بها الدين، فإن عدمت الأنفس عدمت الديانة. ومن هنا رأينا بعض الأصوليين يقدمون حفظ النفس على حفظ الدين، لكننا قدّرنا أنّ ذلك لم يرد إلا في جزئية واحدة وهي النطق بكلمة الكفر، بينما قدّم الدين على النفس في جزئيات عديدة، كما إن سبحانه جعله قصدا وعلة أصلية للجهاد بينما نطق كلمة الكفر هي وسيلة لمقصد، والفارق بينهما واضح.

وتتفرع كافة الأحكام على تلك المقاصد، بأيّ طريق يستنبطها الفقيه من الأدلة الشرعية، والتي تمثل قصد الشارع الحكيم فيما وضع من تشريع، يخدم المقصد الأصليّ ويأتى بالمقصد على تمامه.

وتتراوح الأحكام التشريعية حسب قوتها ودرجتها إلى ثلاثة رتب، ما يقع منها موقع الضرورة، ثم الحاجة، ثم التحسين. فالضرورة هي ما يمكن للحياة أن تستمر دونها، أو بفقدها يُفقد عضو من الأعضاء أو الولد أو كلّ المال. وقد تناولها العلماء في أبحاث الإكراه وقسّموها إلى مراتب، منها الضرورة الملجئة، ومنها غير الملجئة، مما لا محلّ للاستطراد فيه في هذا الموضع. والحاجة هي ما يمكن للحياة أن تستمر معها لكن بمشقة تخرج عن حدّ المعتاد. أما التحسين، فهى ما تكون به الحياة أفضل وأطيب وأطهر، فليست في مستوى الضرورة ولا الحاجة[31].



[31] راجع "الموافقات" للشاطبيّ في شرح المقاصد ولواحقها، كتاب المقاصد ج3، ص 5 وبعدها.

منظومة المقاصد:

وضعت منذ نيّف وعشرين عاماً شكلا يمثّل المنظومة المقاصدية، ويكون ترتيبها ظاهراً في مستوى وضع عناوينها، يبين منه ما يأتي منها قبلاً وما يلحق بها بعداً، تيسيراً على طلابي في محاضرات أصول الفقه التي كنت ألقيها في دار الأرقم ومركز بدرٍ، في التسعينيات، حوالى عام 1992 وبعدها. وها هو الرسم المرفق أسفل الفصل.

ثم إن هذه المقاصد العامة التي قصد الشارع إلى حفظها، قد رتّبت على درجات من الأولوية في الحفظ والتقديم، فجاء منها ما هو ضروريّ لا يمكن الحياة بدونه، ثم ما هو حاجيّ مما تشقُ الحياة على المكلف دونه، ثم ما هو تحسينيّ مما يجعل الحياة أفضل وأقوم، فتكوّن لنا خمسة عشر قسماً. ثم جاء تحت كلّ درجة من هذه الدرجات الثلاث ما هو من الأحكام التكليفية الخمسة، واجبة ومندوبة ومباحة ومكروهة ومحرمة، إلا في مستوى الضرورة فلا يكون إلا الوجوب والتحريم، فيكون بذلك ستون قسماً. ثم تنقسم كلّ منها إلى الوجود والعدم، أي ما يتكفل ببقاء القصد وجوداً، وما يتكفل بمنعه من العدم، فيكتمل منها مائة وعشرون قسماً، قد وقعت تحتها كلّ أحكام الشريعة بلا استثناء، إذ هي مصدرها أصلاً وبالمقام الأول. ثم لكلّ منها مكملات أو متممات تكمل بها أوصافها على وجه الكمال. يقول الشاطبيّ " فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين .. وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة .. وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان"[32]. وكلّ هذه الأقسام تقع في مجالات الحياة كلها من عبادات وعادات ومعاملات وجنايات كما بيّن.

فمقاصد الشريعة ليست أحكاماً في ذاتها، ولا هي أدلة شرعية كذلك، وإنما هي مبنية على استقراء تامً لما ورد في الشريعة من جزئيات، استخلص منه العلماء والعقلاء أنّ مقصد الشارع بأحكامه كافة هو الحفاظ على تلك المقاصد، بإتيان ما يقويها ومنعها من العدم بالنهي عمّا ينفيها. والفكر في هذه المقاصد يتدرج من الجزئيات إلى الكليات، فالمقاصد، ثم يعود مرة أخرى ليكون حاكما على الجزئيات، كما هو معلوم من الاستقراء[33].

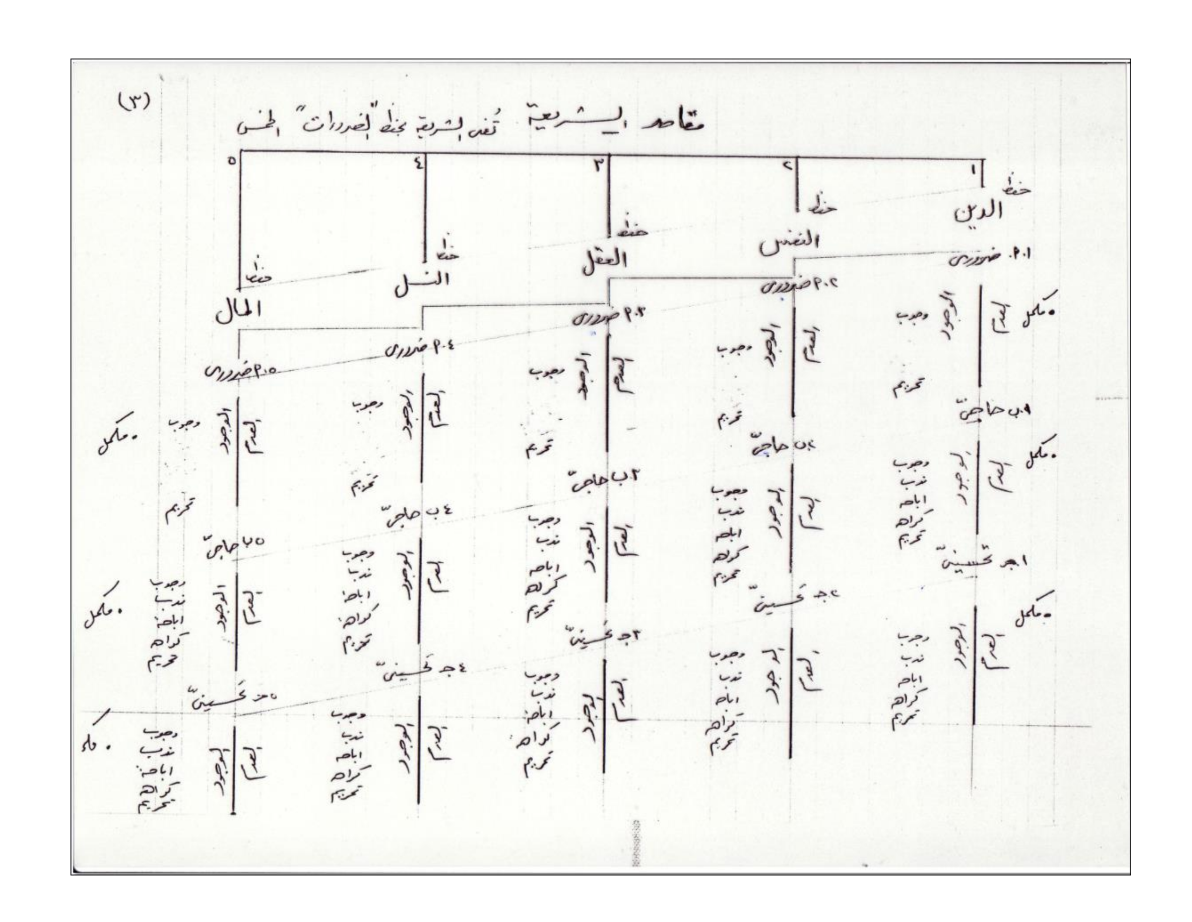
والأحكام التشريعية تتمايز وتتقدم وتتأخر حال التعارض، بنظر الفقيه، حسب موضعها من تلك المنظومة التي قدّمنا. فإن حاجة حفظ النفس أعلى رتبة من تحسين حفظ الدين، ومن هنا يحلّ للمرأة أن يراها الطبيب الأجنبي للحاجة، مع وجود المحرم قطعاً، من حيث إن الحجاب تحسينيّ على وجه القطع سواء في رتبة حفظ الدين أو رتبة حفظ النسل، وقس على ذلك.

على هذا البناء الرائع القويم، قامت شريعة الله، وصحّ قول من قال إنها تصلح لكلّ زمان ومكان وحال.

---

[32] "الموافقات" الشاطبيّ، ج2 ص 10، طبعة دار المعرفة، تحقيق عبد الله دراز

[33] راجع بحثنا "تطور علم أصول الفقه .. من الشافعي إلى الشاطبيّ" http://www.alukah.net/sharia/1048/82855/


(٣)
مقاصد الشريعة تعنى الشريعة بحفظ الضرورات الخمس
١ حفظ الدين
٢ حفظ النفس
٣ حفظ العقل
٤ حفظ النسل
٥ حفظ المال
١.أ ضروري
٢.أ ضروري
٣.أ ضروري
٤.أ ضروري
٥.أ ضروري
١.ب حاجي
٢.ب حاجي
٣.ب حاجي
٤.ب حاجي
٥.ب حاجي
١.ج تحسيني
٢.ج تحسيني
٣.ج تحسيني
٤.ج تحسيني
٥.ج تحسيني
مكمل
العدم
الوجود
وجوب
ندب
اباحة
كراهة
تحريم



بين مقاصد الشريعة ومبادئها

ظهر في العصر الحاضر، بل في العقود القليلة الماضية، من يتحدث عن مبادئ الشريعة، ثم يربطها بمقاصد الشريعة بما يوحي إنهما واحد[34]. وقد استتبع هذا النظر خرابٌ كثير في توجيه النظر وتحرير المنهج، مما أدى إلى تحريم ما أحل الله، وتحليل ما حرّم، بناء على هذا الخلط.

الحقّ أن هذا المُصْطَلَح "مبادئ الشريعة" مصطلحٌ مُحدثٌ لم يأت له ذكرٌ في أيّ من كتب الأصول أو القواعد الفقهية فيما ورد لنا عن العلماء الأثبات، إنما هو جديد مُحدثٌ يجب الحذر عند استخدامه حتى لا تختلط به المفاهيم كما بيّنا في بعض كتبنا من قبل عن الوسطية والحداثة والاجتهاد، ومثلها من المفاهيم التي هي حقٌ يختلط به باطل. إنما الذى ورد لنا عن العلماء هو تعبير "مقاصد الشريعة". والفرق بين المقاصد والمبادئ كبير. فالمقصد يمثل المراد من الأمر المقصود اليه بالمقام الأول، وهو يغطي مساحة المسألة من بدايتها إلى نهايتها بالمآل. وهو مستنبطٌ من تفصيلات الشريعة ومن عموماتها ومجملاتها وكلياتها. أما تعبير المبادئ، فإنه مبتوت الصلة بالأحكام التفصيلية، وكأنه "بُدأ" به، فهو أولٌ والتفصيلات تالٍ، ومن هنا فلا حرج أن تُترك التفاصيل لصالح المبدأ، وليس الأمر كذلك في المقاصد، إذ هي تالية لدراسة التفصيلات، ثم تعود بعدها لا لتنفض تلك الجزئيات التفصيلية عن نفسها، وتعمل مستقلة عنها، بل لتُعين على تعيين حُكم ما لم يوجد له حكم تفصيليّ في جزئيات الشريعة الثابتة. وهو بالضبط معنى "المصلحة المرسلة" التي بيّناها من قبل وهي "المصلحة التي لم يشهد الشرع باعتبارها أو إلغائها، وإن لاءمت تصرفات الشرع على الجملة بأن اندرجت تحت دليل كليّ، دون دليل خاص معين". فتصرفات الشرع هي مقاصده العامة، وهي التي يمكن، فيما لا نصّ فيه على الخصوص، أن يُستهدى بها لاستخراج حكم الشرع فيها.

والحق الذي ندين به هو أنّ للشريعة مقاصد، ولها مبادئ، لكنهما ليسا سواء، بل يتمايزا ويختص كل ّمنهما بميزات، كما أنّ لكلٍ دوراً يلعبه في رسم معالم هذه الشريعة الغراء. فيجب التأكيد على أنّ تعبير "مبادئ الشريعة" وليس مقاصدها هو إجراءٌ مُتعمدٌ يهدف إلى تمييع ما يأتى تَحتها، ويبعدُ بها عن الأحكام الشرعية ما أمكن، إذ إن قيل إنّ المبادئ هي المقاصد، وجب أن يرجع المشرعون إلى جزئيات هذه المقاصد العامة، وهي تفاصيل الأحكام، وهو بالضبط ما لا يريدونه. فلا يعقل أن يَعتدّ المشرع بكليةٍ نشأت أصلاً من مجموع جزئياتها، أي أدلتها، كما يسميه الشاطبيّ "الإستقراء المعنوي"، ثم يُغفِل إعتبار هذه الجزئيات ذاتها.

ومبادئ الشريعة، كما نراها، هي تلك المعاني العامة المطلقة التي تحيا عليها البشر بلا استثناء، وهي أساس الوجود البشري وقاعدة صلاحه كبشرٍ.

أمّا مقاصد الشريعة، فهي، كما قلنا، تلك المعاني الكليّة التي ترجع اليها كافة جزئيات الشريعة الغراء، وتقع كل الجزئيات تحت واحدة منها بلا بد. فإن جاء أمرٌ ليس فيه حكم تفصيليّ واردٌ ثابتٌ على مستوى الأحكام التكليفية، ارتفع الفقيه بالمسألة ليلحقها بأحد الأقسام الخمسة عشر، ثم يردها بذلك إلى أحد المقاصد الخمسة، لتعينه على تعيين موضع هذه المسألة في منظومة المقاصد العامة. وهو المقصود بمعنى المصلحة المرسلة، التي لا دليل خاص عليها، ومن ثمّ، يلحقها الفقيه بما هو أعلى منها في منظومة المقاصد، ليستنبط حكمها. وهذه العملية تستلزم علماً واسعاً وإحاطة شاملة بكلّ جوانب الشريعة وأصولها، وهى ليست عبثاً يتحدث فيه المبتدؤون وأنصاف المتعلمين، فهو أرفع وأدق

---

[34] انظر على سبيل الثمال لا الحصر مقال د جاسر عودة "ما الفرق بين أحكام الشريعة ومبادئ الشريعة؟" http://feker.net/ar/2012/10/12/12583/

من الفتوى في الأحكام التي عليها أدلة شرعية ثابتة كأن تقع تحت نصٍ أو إجماعٍ أو قياسٍ أو أي من الأدلة التي ذكرنا آنفاً.

أما عن هذه المبادئ، فهي أمر يختلف عن هذه المقاصد، إذ هذه المقاصد، كما بيّنا، استنبطت من جزئيات الشريعة بدلالة قطعية، أما تلك المبادئ فهي تعنى الحِكَم الأوّلى التي يعتقد الناظر أنها المرجعية من وراء هذه المقاصد، كما بيّنها الطاهر بن عاشور، مثل: الحرية، الفطرة، العدل، السماحة، المساواة

وإن اختلط عليك الفرق، فإن المقاصد هي الأقرب للتطبيق، إذ استخرجها المستنبطون من أحكام جزئية محددة محدودة وردت في القرآن وبيّنها رسول الله صلى الله عليه وسلم في السنة التي هي بيان وحكمة. أمّا المبادئ فهي أعلى مرتبة من المقاصد وتطبيقها يتسع لكافة الأقوال والآراء والمذاهب الممكنة في ترسم الحق، تطابقاً أو توهماً. بينما المقاصد هي التي تتخير بها وجه الحق من تلك الممكنات.

وإذ تحدثنا عن مبادئ الشريعة، فإن بطلها وكاشف أسرارها في عصرنا هذا، وإن لم يسمها بذلك، هو الإمام الجليل والفقيه الأصوليّ المُجتهد محمد بن الطاهر عاشور التونسيّ، شيخ جامعة الزيتونة، وصاحب المؤلفات العظيمة مثل "مقاصد الشريعة الإسلامية" و"النظام الإجتماعيّ في الإسلام"، و"التحرير والتنوير"، وغيرها من جليل المؤلفات وفريدها في التفسير واللغة والبيان والحديث. ولعمرى، ليذكِّرك كتابه الجليل في شرح "ديوان بشار" بما فيه من إمامةٍ في الفقه اللّغوىّ، وحِرصٍ على العربية وتملك ناصيتها، ودأبٍ في البحث والتنقيب، بكتاب "المُتنبى" لإمام اللغة وفحلِ البيان في عَصرِنا العَلامة الجليل محمود محمد شاكر، رحمهم الله جميعا.

وسيرةُ الشيخ الإمام بن عاشور مَسرودة في كثيرٍ من المَواضع، لا داعي لترديدها، يجدها القارئ في أعلام الزركليّ، وفي العديد من المؤلفات التي كُتبت عنه، في العقود الأخيرة من القرن السالف.

ونحن هنا نبَيّن للناظرين في حال الناس والدنيا اليوم، والمفتين فيها، ما عليهم أن يعتبروا حين التصدى للحديث عن مَصائر الأمم وأقدار الشعوب، وأن الإلمام بالشريعة لا يكون بتحقيقٍ في أطرافها، بل بالغوص في أعماقها واستخراج كامن لؤلؤها، وكشف خفيّ أسرارها. وقد ألمحنا من قبل في مُسلسلنا عن "مقاصد الشريعة .. والتجديد السنيّ المعاصر"[35]، إلى ضرورة إعادة النظر في التناول المقاصديّ للشريعة، حتى نتجنب ويلات ما نراه اليوم من تفتت على الساحة الإسلامية، فلعلّ قراءنا الأحباب أن يرجعوا اليه إن شاؤوا.

وهذه المبادئ يشترك فيها كل دين سماوى ووضعيّ، بل كلّ فلسفة ظهرت على وجه الأرض. فإنه لم يُعرف أنّ قائل يعتد بقوله قال بعدم الحرية، أو بجواز الظلم، أو بوجوب عدم المساواة، لكن الأمر هنا أنّ الإسلام جاء بنصف الميراث للمرأة مقارنة بالرجل، فهل نتعدى هذا النص المحكم، ونجعلهما متساويين، لمراعاة مبدأ المساواة؟ ومثل هذا المثال، تجده في كافة أحكام الشريعة، إذ المساواة لها مفهوم خاص في منظومة الإسلام، لا تشترك فيه مع غيرها إلا في أحرف الكلمة.

فالشرع الحنيف أتى بتفاصيل الأحكام الجزئية في كافة مجالات الحياة، تحت تلك المقاصد الكلية، يدل بها على مصالح العباد في كافة الأحوال، وهو معنى أنّ الشريعة صالحة لكل زمان ومكان وحال. فالعدول عن التحاكم إلى هذه الأحكام الجزئية، وما يستنبط منها بكافة أدلة الإستنباط الشرعية، ليكون التحاكم إلى المبادئ التي هي حِكَماً

[35] http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-72864

للمقاصد، إنْ صَحّت، عبث وازدراءٌ للشريعة وتحكيم للهوى، فالحرية تعنى آلافا من الطرق والتصرفات في حياة المكلف، الفردية والجماعية، يمكن له أن يتبعها، يدعى أنه قد سار على مبادئ الشريعة! فترى المرأة تخلع لباسها وتتعَاهر في مشيتها، وهي حرةٌ في هذا التصرف، لأنّ الحرية مبدأ من مبادئ الشريعة. وقل ذلك في العدل والمساواة وبقية ما ادعوْا أنه من تلك المبادئ. الرجوع إلى المبادئ إذن، دون المقاصد، هو تحلل من الشريعة وخروجٌ عن حكم الله سبحانه، وإهدار لمبدأ طاعة المشرّع.

ابن عاشور ومبادئ الشريعة:

وقد جرى بن عاشور في بحث المقاصد على سبيلٍ يَختلف في النّظر اليها عما جَرى عليه العُلماء في توجِيهها، وما دَرَج عليه الدارسون في هذا العلم، من أنها تُعنى بحفظ الضرورات الخمس، الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وإن كانت تلتقي بها في أعلى مراتبها. فابن عاشور، وإن أدرج الضرورات الخمس في عامة مصالح الناس، يعنى بالمقاصد أمرين: العلل الأولى أو المبادئ الأصلية التي بنيت عليها الشريعة، وجعلها الفطرة التي بني عليها الدين وخلق بها الإنسان، ومقاصدها هي السَماحة والمُساواة والحُرية، ثم الثاني، وهو الأدْني منها، علل الأحكام التفصيلية أو الجزئية التي جاءت في مفردات في الشريعة. ونكاد نُجزم من دراستنا لمَنهج الإمام، إنه إنما عرّف المقاصد بالحِكَمَ التي تقوم عليها الشريعة والتي تكون سابقة لمقاصدها، وبعلل الأحكام التي تنبنى عليها، ونعت المبادئ بالمقاصد، كما ذكرنا.

وسنقوم هنا في النظر إلى ما ذكر في هذا المقام، فليس أفضل مما دوّن.

الفطرة، التي بُني عليها الإسلام، هي أصْلُ أصول الشريعة، وهي التي بُني عليها الإنسان "**فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا**"الروم 30، وقوله صلى الله عليه وسلم "كل مولودٍ يولد على الفطرة"، فمنها تصدُر كلّ تصرّفاته، وبموافقتها تصلح هذه التصرفات أو تفسد، فهي "جملة الدين في عقائده وشرائعه"[36]. وقد جَاءت كلّ الأحكام الشرعية تؤكدَ حكم الفطرة، وتصونها، وتمنع إفسادها، وتنظّم مواردُها، كما في احكام ، الوضوء والطهارة، والزواج والرضاع، والقصاص والحدود، وإنشاء المعاملات وإبرام العقود، وكافة الأحكام الشرعية، إذ تتوجه بناءاً على هذا الغرض ولتأكيده. فكلّ ما ينافي الفطرة السليمة من العيب الخالية من الدنس، فهو من أمر الله وشرعه، ولذلك فإن الشريعة لمّا جاءت لم تهدم كلّ ما قبلها، بل جاءت "بالتغيير والتقرير"[37]، فأقرت ما هو من الفطرة، وبدّلت ما يناوئها ويضادها.

والسماحة، هي مقصد من أعظم مقاصد الشريعة، يجدها من استقرأ احكامها، منتشرة في كافة الأحكام الشرعية والتوجيهات النبوية، وهي معنى الوسطية والإعتدال في الشرع، ومعنى اليسر في الدين، قال تعالى "وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا" البقرة 143، وقوله صلى الله عليه وسلم "رحم الله رجلا سمحا إذا باع، سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا اقتضى" البخارى. ولذلك سُمى الدين بالحنيفية السَمحة كما في حديث البخارى. وقد بنيت عليها اكثر أحكام الشريعة بلا شذوذ، ولا عجب، إذ الدين هو الفطرة، والفطرة لا تستقل عن السماحة، والسماحة تأتي من معنى الرحمة، التي هي مقصود بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم "وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ" الأنبياء 107. وقد جاءت السّماحة في تفاصيل الشرائع كما في المُعاملات من أحكام البيوع، والتيسير في الزواج، وتحريم الإعضال، وأنواع الرخص، والحثّ على الدخول فيها بحقها، وما لا يحصى من الجزئيات التي وردت مبنية على هذا المقصد.

والمساواة، هي مبدأ عام للتشريع، وهي الأصل في المعاملات وإقامة الحُدود، إذ القصد من القصاص العدل بين الناس، الذي يقوم على أنهم سواسية بلا فرق، إلا ما فرضَه ظرفٌ طارئ على الأصل كالعبودية، او الصِغر، أو فساد العقيدة. والنساء

---

[36] مقاصد الشريعة" الإمام الطاهر بن عاشور ص 271
[37] السابق 340

سواسية كالرجال في أصل التكليف وفي الحقوق بحسب الفطرة الخاصة بكِلا الجنسين "فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍۢ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ" آل عمران 195. والمساواة مثلا في مفهوم الشريعة تستدعى حفظ الدين والتساوى في الجامعة الدينية، وحفظ المال لتساوى حقوق المِلكيات بين الناس. وفي المساواة بين المسلم وغير المسلم، يقرر بن عاشور أن الأصل هو المساواة في غالب الحقوق لخضوعهما لحكومة واحدة، كما في القاعدة الفقهية بالمذاهب الأربعة "لهم ما لنا وعليهم ما علينا"، ثم إجماع العلماء على منعهم من الولايات الكبرى، لأنها، كما ذكر بن عاشور، تنافي مقصد حفظ الدين، وهم غير مؤتمنين على الجامعة الدينية الني تقوم علي حفظها الحكومة المسلمة، لا على أي جامعة أخرى كالقومية أو العرقية، منها أنها لا تتمشى مع منع عقد الولاء معهم لما ثبت في القرآن من ذلك، وكذلك ما في الولاية العامة من التشريف المضاد لذم الكفر وتحقيره. ثم ما في الجبلة من منع مساواة الرجل للمرأة في حق الإنفاق، إذ هو حق لها دونه، ومنع مساواة المرأة للرجل في كفالة الصغير لقدرته على الإنفاق والتوجيه، وهي أمور ثابتة في مبدأ الفطرة.

والحرية، مبنية على أن "إستواء افراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية"[38]. من هنا جاء التأكيد على القضاء على العبودية التي هي ضد الحرية. والشرع يؤكد على أن الحُرية تجرى في الإعتقاد والعمل، فحرية الإعتقاد تعنى التحرر من الخرافات والأوهام التي أضافها الإنسان لدين الفطرة، في غيبة من عقله، وحرية العمل تعنى أن "الداخلون تحت الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين من أحد. ولكل ذلك قوانين وحدود حددتها الشريعة لا يستطيع أحدٌ أن يحملهم على غيرها"[39]. وقد نوّهنا بأولوية هذا المقصد الشرعيّ في مقالنا عن التجديد السنيّ حيث قلنا أنّ "هذا يدلّ على عِظم قدر الحرية وحق التعبير، والدفاع عنهنا ولو بالموت دونهما، وهو أوضَحَ من ان ندلّل عليه. ولتحقيق هذا المَقصد، يجب على المُجتمع المُسلم عامة، ويندب للفرد خاصة، ان يشارك في كل عملٍ من شأنِه أن يأتي بالحُرية، ويمنع الكَبتَ والظُّلم"[40].

ثم يتحول بن عاشور إلى الحديث عن مقاصد الشريعة في أوجه الأحكام الشرعية التي تتناول مناحى الحياة الإنسانية في شتى جوانبها. فمقاصد الشريعة في القضاء "أن يشتمل على ما فيه إعانة على إظهار الحقوق وقمع الباطل الظاهر والخفيّ، وذلك مأخوذٌ من حديث الموطأ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "إنما أنا بشر، وإنكم تختصِمون إليّ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضى له على نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له بحقِ أخيه فلا يأخُذه، فإنما أقتطعُ له قطعةً من النار"[41]. ثم مقاصد الشرع في نظام العائلة "أن الأصل الأصيل في تشريع العائلة هو إحكام آصرة النِكَاح، ، ثم آصرة القرابة ، ثم آصرة الصهْر، ثم ما يقبل الإنحلال من هذه الأواصر الثلاثة"[42]. ثم تحدث عن مقاصد المال والتصرفات المالية، يقول "فالمال الذي يَتداول بين الأمة ينظر اليه على وجه الجُملة وعلى وجه التفصيل، فهو على وجه الجملة حقٌّ للأمة عائدٌ عليها بالغنى عن الغير. فمن شأن الشريعة أن تضبط نظام إدارته بأسلوبٍ يحفظه موزعاً بين الأمة بقدر المستطاع، وأن تعين على نمائِه في نفسه أو بأعواضه بقطع النظر عن كون المنتفع به مباشرة أفراداً خاصة، أو طوائف وجماعاتٍ صغرى أو كبرى، وينظر اليه على وجه التفصيل بإعتبار جزء منه حقاً راجعاً لمكتسبه ومعالجه من أفراد أو طوائف أو جماعاتٍ معينة أو غير معينة، أو حقاً لمن ينتقل اليه من مكتسبه"[43]. وهكذا في أحكام التبرعات والشهادة وغيرها.

الفطرة، السماحة، المساواة، الحرية، هي الأساس الذي بنى عليه ابن عاشور مبادئ الشريعة، أو مقاصدها العليا إن أردت، وهي بلا شك مرتكزات لا غنى عنها لبناء أي مجتمع عمرانيّ قويم. لكنّ الفطرة قد تنتكس، والسماحة قد تصير ضعفا

---

[38] السابق 390
[39] السابق 396
[40] http://tariqabdelhaleem.net/new/Artical-72864
[41] السابق 498
[42] السابق 430
[43] السابق 456

وتهاوناً، والمساواة قد تنقلب إلى فوضى لا سراة لها، والحرية قد تصبح مطلقة تفسد أكثر مما تُصلح. ومن ثم، جاءت مرتبة المقاصد في المنظومة التي رأينا، لتحدد حدّاً لكل مبدأ تكون عليه الفطرة والسماحة والمساواة والحرية في تطبيقاتها المثلى.

ولا يخفى فضل هذا النظر وأهميته لمن يتصدى للقول في الحكومة الإسلامية، وللقيام بها فضلاً عن القول فيها، إذ إن مناحى النظر في متطلبات الحياة الحديثة، وضَرورة التشريع في كافة ما يَعرِض على الناس من حاجاتٍ، يجعل إعتبار هذه المقاصد الكلية غاية في الأهمية، وموَجّهاً للتقنين جُملة وتفصيلاً.

ومما يجدر بالذكر والتنويه هنا هو أن المَقاصد الشرعية التي ذكرنا، والتي هى في رأينا مبادئ الشريعة، والتي نبّه عليها بن عاشور، ليست عِللا للأحكام التفصيلية، ومن ثمّ لا يمكن أن نرجع اليها في إصدار الفتاوى دون الرجوع إلى جزئيات الشرع وأدلته. وهذا الإلتفاف حول الشرع هو ما ينادى به عدد من المنتمين إلى الإسلام، النائين عنه قلباً وفكراً، بالرجوع إلى مبادئ الشريعة، أي مقاصدها العامة. وهذا خلل عقدي، لا إختلاف في الإجتهاد كما يهيأ للعامة. ودور المقاصد، بأي من معانيها أو مستوياتها أن تُرشِد المُجتهد في الأحكام بشكلٍ عام، يوجه إجتهاده في الطريق الصحيح، لا أن يكون علة مباشرة للحكم، إلا فيما كان من مصلحة مرسلة.

فإن جاء أمرٌ ليس فيه حكم تفصيليّ واردٌ ثابتٌ على مستوى الأحكام التكليفية، ارتفع الفقيه بالمسألة ليلحقها بأحد الأقسام الخمسة عشر، ثم يردها بذلك إلى أحد المقاصد الخمسة، لتعينه على تعيين موضع هذه المسألة في منظومة المقاصد العامة. وهو المقصود بمعنى المصلحة المرسلة، التي لا دليل خاص عليها، ومن ثمّ، يلحقها الفقيه بما هو أعلى منها في منظومة المقاصد، ليستنبط حكمها كما ذكرنا آنفا. وهذه العملية ليست عبثاً يتحدث فيه المبتدؤون وأنصاف المتعلمين، فهو أرفع وأدق من الفتوى في الأحكام التي عليها أدلة شرعية ثابتة كأن تقع تحت نصٍ أو إجماعٍ أو قياسٍ أو أي من الأدلة التي ذكرناها آنفاً.



العلاقة بين المقاصد والوسائل

وإذ وصلنا في بحثنا إلى هذه النقطة الهامة، فلعلنا نُبيّن الغرض من هذا القسم والقول فيه، فنقول وبالله التوفيق، إن الخلط بين المقاصد والوسائل كان ولا يزال أمراً يُحدث الكثير من الخلل في إصدار الأحكام والفتاوى حتى في أوساط المفتين، من حيث التصور ومن حيث التطبيق الذي ينبني على هذا التصور. ولعل جزءاً من ذلك يرجع إلى قواعد معينة استقرت في الشرع ثم لم تتضح كليّة بالتطبيق والأمثلة، وأعنى بها قاعدة "أنّ الوسائل حكمها حكم المقاصد"[44] وينبني عليها بعض القواعد الكلية مثل أن "ما لايتم الواجب إلا به فهو واجب"، وقاعدة "سدّ الذرائع" التي انبنت على مفهوم الوسائل. ثم قاعدة "يُغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد"[45]، وهي، بظاهرها، تناقض القاعدة الأولى كما هو ظاهر.

والوسائل حكمها حكم المقاصد بشكلٍ عام، كما عبر القرافي، قال "وموارد الأحكام على قسمين، مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية اليها. وحكمها حكم ما أفضت اليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة"[46].

وهذا النصّ في غاية الأهمية إذ ينبه إلى أمورٍ عدة، أولها، أنّ المقاصد حكمها حكم الوسائل من تحليل وتحريم. فما كان وسيلة إلى مقصدٍ واجبٍ كان واجباً، وما كان وسيلة إلى مفسدة محرمة كان محرماً. وثانيها، إشارته إلى أن رتب الوسائل أخفض من رتب المقاصد، وهو، فيما نحسب، إشارة إلى ما يراد من القاعدة التي ذكرنا من إنه "يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد"، فانخفاض الرتبة هنا لا يصح أن يكون في الحكم، إذ أثبتنا أنّ الحكم مماثلاً، إلا في استثناءات معينة، فيكون في مغفرة ذنب الفاعل لها. فعلى سبيل المثال، النظر وسيلة إلى الزنا، لكن حكم النظر لم يكن كحكم الزنا، بل ولا حكم له أصلاً في الدنيا، وهو مغفور بإذن الله وقد يعتبر من اللمم إن لم يصرّ عليه الفاعل، وذلك لأنه وسيلة لا مقصد. وقد يتبيّن من هنا أنّ الوسيلة التي أدّت إلى مقصودها تختلف عن الوسيلة التي لا تؤدى إلى مقصودها. كذلك يدخل في هذا الأمر النية. فإن نية الناظر إلى المرأة المحرمة لا يجب أن تكون هي الزنا بالضرورة، لكن وقوع الزنا لا ريب فيه قد حقق المفسدة بكليتها. ومثال آخر، مبدأ العمل الديموقراطيّ البرلمانيّ، فيمن يراه محرّماً من حيث أنّ الديموقراطية هي حكم الشعب للشعب، لا حكم الله للشعب، وأن ما يراه الشعب حسنا فهو حسن، وما يراه الشعب قبيحاً فهو قبيح، لا أن ما يراه الله حسنا فهو حسن، وما يراه الله قبيحاً فهو قبيح. فإن النظر هنا يتوجه إلى عدة نقاط، منها إنه إن كان قصد القائل ما ذكرنا دون أي تأويل، فهذا بلا شك تعدٍ على حدود الله وتعيين شريك له في الأمر. أما إن شابه تأويل، فهو على ضروب، منها أن يقال الديموقراطية المقصودة هي وسيلة لغاية ومقصد، والمقصد هو تطبيق شرع الله تعالى، بل هي الشورى وليس لنا من الديموقراطية إلا أشكالها وطرق تطبيقها من مجالس نيابية وغيرها. قلنا فهذه الوسيلة لا تتعارض مع حكم الله تعالى، والوسائل لا حكم لها بذاتها إلا إن اقترنت بما هو من المقاصد، فإيجاب أو ندب أو إباحة أو كراهة أو تحريم. لكنّ قد يعترض قائل على هذا الضرب بأنّ للوسائل علاقة وثيقة بأصلها ومنشئها، وانتخاب ممثلي الشعب بواسطة العوام هو في حدّ ذاته ليس من الاجتهاد الشرعي في شئ، بل يجب أن يتم عن طريق أهل الحلّ والعقد ولا علاقة للعامة به. ومن ثم فإن هذا

---

[44] "الفروق" للقرافي ج2 ص 59 الفرق الثامن والخمسون، طبعة دار الكتب العلمية

[45] انظر "الأشباه والنظائر" للسيوطي طبعة دار الكتب العلمية القاعدة السابعة الثلاثون ص 158

[46] الفروق للقرافي ج2 ص 61

يخرج بتلك الوسائل عن كونها خالصة لا توقع مفاسداً، وإن لم تصل إلى حدّ مفسدة تعيين شريك لله في الأمر. ثم، يأتي ضربٌ ثالثٌ وهو إن قال الداعي إلى الديموقراطية السياسية، هي فقط وسيلة تمويه، وإن غرضنا هو الالتزام بالشرع وبصورة أهل الحلّ والعقد، لكنّ الواقع غلاب، ويجب التوارى في الأفعال. فلقائل أن يقول، لا يزال هذا الضرب يحقق مفاسد كثيرة منها إظهار الباطل في ثوب حق، ثم عدم القدرة على السيطرة على ردود الأفعال، وهكذا. لكن الشاهد هنا هو أنّ هذه الوسيلة حكمها غير حكم القصد، وهو الحكم بغير ما أنزل الله، فهو أمر لا جدال فيه ابتداءً من حيث مناطه الأعلى الذي هو استلاب حق التشريع. أما الوسيلة ففيها هذا النظر. ومن هنا قلنا إنّ اغتفار الوسائل مُتَصورٌ، لا المقاصد.

لكن يجب أن يكون معلوماً أنّ الوسائل هي أفعال في حدّ ذاتها، قد تُقصد لذاتها، وقد تُقصد لغيرها، وحكمها في هذا يختلف حسب مقصودها، فإن تعرّت عن القصد فهي إما كأفعال العجماوات، إذ لا يعرو فعل عاقل عن القصد إلا إن كان نائما أو مجنونا أو سكراناً. وإما تتعلق بقصدٍ، فحينها يُنظر في هذا القصد من حيث الدرجة والرتبة والحكم، وأقصد الرتبة في المقاصد الخمسة والدرجة في مستوى الحاجة والتحسين، والحكم في الأحكام التكليفية الخمسة، ويُلحق الفعل بما يناسبه منها. ومثال الضمان والكفالة خير مثال على ذلك، فالضمان لا توقيت له، من حيث الضامن هو كصاحب الدين، مقصودا باستيفاء دفع المال، بينما الكفالة يكون فيها توقيت من حيث إن الكفيل وسيلة لحفظ المال أن يضيع مع عدم إحلال الكفيل محل المدين، لذلك أمكن التوقيت.

كذلك نظرٌ آخر، وهو أنّ الوسائل التي نتحدث عنها تقع في مستوى الحاجيات والتحسينيات إذ إن المقصد والوسيلة حكمهما متطابق في مستوى الضرورة، وهو الوجوب والنهي كما تبيّن في الرسم المرفق أعلاه. والاغتفار قد يكون في حكم الآخرة كما ذكرنا في مثال النظر للأجنبية بإطلاق بغير إصرار، إذ هو عمل بغير قصد إلى مُحَّرم ابتداءً ولم ينشأ منه محرّم قطعاً، وهو وسيلة لغاية لم تقع، والأمر لله من قبل ومن بعد، لكن هذا مقتضى النظر الفقهي. أو يكون في الدنيا من حيث تحويل الحكم عن حكم المقصد إلى أخف منه، فيتحول ما هو مطلوب أو منهي عنه إلى الإباحة أو العفو أو رفع الحرج كما بيّنا في مسألة النظر للأجنبية في حالة المرض المؤدى إلى المشقة.

واعتبار هذه العوامل في النظر إلى المسائل المتعلقة بالوسائل يصحح الكثير من الأخطاء الفقهية التي تعترى واقعنا المعاصر من حيث أن اختلاط المقاصد بالوسائل، وعدم تقدير نسبة كليهما إلى الآخر وعلاقتهما ببعضهما ودرجة كلّ منهما ورتبته وحكمه الأصلي، سبب اصيل في الفوضى التي نراها شائعة، وفي اختلاف الأنظار الذي لا يقع وباله إلا على العاميّ المقلّد.



المقاصد والمصالح في الشريعة

من الثابت المقرر، أنّ القصد المطلق الكليّ من وضع الشريعة هو جلب مصالح العباد ودرأ المفاسد عنهم. يقول الشاطبيّ "وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"[47]، وهو أمرٌ متفق عليه بلا خلاف بين أهل السنة والجماعة، خالف فيه بعض الأشاعرة، والمتكلمين والظاهرية دون اعتبار لخلافهم.

لكننا نقصد هنا إلى نقطة محددة، وهي الفرق بين المقاصد والمصالح. إذ إننا نرى، كما أثبتنا في بعض مقالاتنا من قبل، أنّ التفرقة بين المقاصد والمصالح هامة بل أصيلة في فهم كليهما. فالمقاصد هي أغراض يقصد اليها المكلّف بتوجيه من الشارع ابتداءً، أما المصالح، فهي مآلات القيام بتلك الأفعال التي وجّه لها الشارع إن أتمها على هيأتها المطلوبة. فالمقاصد بداية والمصالح نهاية، المقاصد هدف والمصالح غاية.

وقد ذكر ابن عاشور قول من فرّقوا بين المقاصد والمَصالح، ونبّه إلى إنه إذا ثَبُتَ أنّ إدراك المَقاصد قد جُعل لتحقيق المصالح معاشاً ومعاداً، فليس من المُجدى التفرقة بينهما، إذ إعتبر أنّ المصالح هي التي ترجع اليها الأحكام الشرعية "وكان ذلك هو الأصل والأساس من وضع كتاب المقاصد، وهو إعتبار المَصالح مناطاً للأحكام الشرعية"[48]. إلا إني قد نحيت مَنحى التفريق بينهما، في مقالي عن التجديد السّنيّ المعاصر، حيث ذكرت "ضَرورة الفصلِ بين ما هو من مقاصد الشرع، وما هو من حِسابات المصالح والمفاسد، ومن ثمّ بين ما هو من المقاصد العامة والكليات الشرعية التي تثبت بجزئياتٍ متناثرة في الشريعة، نستلهمها من الأحكام الشرعية الثابتة، وبين حسابات المصالح والمفاسد التي تتخذ مجالها أساساً في تلك الحوادث التي ليس فيها حُكمٌ شرعيّ خَاصٌ، وإن أمكن إدراجها تحتَ قاعِدة كليةٍ أو مقصدٍ شَرعي عامٍ ثابتٍ، وهي ما أطلقَ عليها العلماء "المَصالح المرسلة"، فأقمت التفريق بينهما على أساس عمليّ لا نظريّ، وذلك لمّا رأيت من أهمية ذلك في عَصرِنا، إذ إعتمد كثيرٌ من الباحثين على تقصى حسابات المصالح والمفاسد من حيث هي هي مقاصد الشرع الحنيف، فصحّحوا الزائف، وزيّفوا الصحيح.



[47] "الموافقات" الشاطبيّ، ج2 ص 6، طبعة دار المعرفة، تحقيق عبد الله دراز
[48] كتاب "بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة" الشيخ محمد بن الحبيب بن الخوجة، ج2 ص171

التجديد في الفكر المقاصديّ

اتسمّ العصر الحديث، الذي تزامن مع الغزو الثقافي الاستعماري الغربيّ، منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي، بكثيرٍ من دعاوى التجديد في الفكر الإسلاميّ، قادها أسماء لامعة في تاريخنا المعاصر، مثل الأفغاني ومحمد عبده والطهطاوي وخير الدين التونسي ومحمد رشيد رضا، ثم من بعدهم طبقة أقرب لعصرنا ممن سار على منهاجهم، مثل د يوسف القرضاوى والشيخ عبد الله بن بيه. و د أحمد الريسوني ود جاسر عودة وطه جبر علواني وراشد الغنوشي. ولسنا بسبيل الحديث عن طبيعة تلك الدعوات، ولا تقييمها، كما إننا نقصد إلى جانبٍ واحدٍ منها، وهو الحديث عن المقاصد التي بابها أصول الفقه، فلنقتصر على ذلك، لنريح القارئ وأنفسنا من عناء الخوض في بحث لا يحتمله المقام، وفيه الكثير من الحساسية وتنافر الآراء.

ولسنا ضد مفهوم "التجديد" من أصله، لكننا نحترز كثيراً حين يتعلق الأمر بتجديد ما استقر من مسلمات، ونستشعر التأني والحذر في معرفة المقصود والضابط لكلمة "التجديد" والهدف منها. فإنّنا قد عرفنا أنّ الهدف في كثيرٍ من الأحيان يسبق الوسيلة، فترى بعض الباحثين قد وضع ما يريد الوصول اليه نصب عينيه، ثم بحث عن الوسيلة "التجديدية" التي تصل به إلى هذا الهدف. وأكثر الباحثين في المجال الإسلامي ليسوا من هذا الصنف والحمد لله تعالى، ولكن الحذر واجبٌ فيما يتعلق بدين الله تعالى، خاصة وموضوع المقاصد في غاية الخطورة، إذ يتعلق بما ثبت عن طريق الاستقراء من المقاصد، مما ليس فيه دليل نصيّ، ثم عاد مرة أخرى في شكل جلب المصالح ودرأ المفاسد، من باب المصالح المرسلة وهي ما لم يشهد لها نصّ بالاعتبار أو الالغاء. فأنت إذن ترى أنّ الحديث فيها غير محكوم بحدود لا يتطرق اليها خلل إن تناولها عقل لم يتحلى بالنظر السديد، خاصة حين يأخذ الحديث منحى الحداثة وما يتبع ذلك من التواءات وانحرافات.

والتجديد في اللغة له معنيان، أولهما "الجديد: ما لا عهد لك به" وثانيهما "الجِدّة: نقيض البلى، يقال شئ جديد"[49]. والمعنيان يدلان على مفهومين مختلفين، الأول "ما لا عهد لك به" أي هو جديد لم يُعرف من قبل وما ليس له نظير، والثاني "نقيض البلى" أي ما خَلُقَ وبَلِيَ فأُعيد جديدا على ما كان عليه أول مرة. المهم، أنّ مفهوم التجديد، والذي نراه منتشراً في كتابات العديد من "المفكرين الإسلاميين"، يعنى إصطلاحاً "تبديل وتغيير القائم بإعتباره قديماً"، وتقديم ما لم يكن للإسلام به عهد.

ومن الواضح البيّن أن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "يبعث الله على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها" لا يمكن أن يُقصد فيه هذا اللون من التجديد، إذ قد كَمُلَ هذا الدين بقوله تعالى " ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا" المائدة 3. فأن يُشاع أنّ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ينبّئ بأنه على رأس كل مائة يبعث الله من يأتي في هذا الدين ما لا عهد له به، تزوير للمعنى وإنحراف بالمفهوم.

وقد حاول بعض من تعرض لهذا الأمر أن يُفرّق بين هذا اللون من التجديد، الذي هو الإتيان بما لا عهد به، وبين ما أسماه الحداثة، دون أن يأت بجديد كما نوّهنا. فالأمر ليس أمر كلماتٍ بل أمر معاني تحملها هذه الكلمات. أن يتساوى المسلمون والنصارى، أو الإسلام وبقية "الأديان" تحت ميزان القانون، فلا يعلو أحدهما على الآخر، هو أمر لا عهد للإسلام به، ولا يدخل تحت طائل "لهم ما لنا وعليهم ما علينا" بالتحديد، إذ هم أهل ذمةٍ والمسلمون أهل دارٍ، فلهم ما

[49] لسان العرب 1-386

لنا وعليهم ما علينا إن التزموا بالعهد، رغم معنى المواطنة المحرّف. فهذا تجديد لاعهد للإسلام به، ولا يمكن أن يستدل بالسنة على ما ينقضها، هذا خُلْفٌ. فهذا اللون من "التجديد" هو حداثة مستترة تحت غطاء التجديد.

ولا يختلط هذا اللون من التجديد بمعنى الإجتهاد، إذ الخلط بينهما كارثٌة على الأمة وعلى دينها. فالمُجدّد مُجتهد بالضرورة، أي يمكنه إستنباط فتاوى من الكتاب والسنة، بما يتطابق مع ثوابت العقيدة والأصول والقواعد الكلية في الشريعة، وبما لا يعارض ما ثَبُت من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيستنبط فتاوى تواجه المواقف التي لم يكن للمسلمين بها عهد من قبل، لكن "لا عهد للمسلمين بها من قبل" هنا تختلف عن مقصودها في التجديد، إذ هي هنا تقع على مستويين:

الأول: ما لا عهد للمسلم به على المستوى الفردى، وهو يتعلق عادة بالمناط الخاص للمسلم، أو أن يستدعى رجوع المجتهد إلى كتاب الله وسنته ليُدخِل هذا المناط تحت حُكم شَرعيّ مّستمد من الكتاب والسنة مباشرة.

الثاني: ما لا عهد للمسلمين به على المستوى الجَمْعيّ، وهو يتعلق عادة بكلياتٍ وقواعدٍ تتحكم في معاملاتهم وشؤونهم الحياتية. ونضرب مثالا لذلك من نشأة النظام البنكيّ، فالمجتهد له دوران، الأول أن يفتى في الأشكال القائمة منه بالفعل فيما هو منها حلال أو حرام، وهو دور ثانوي، والثاني أن يؤسس مبادئ لنظم إسلامية موازية تحتفظ فيها الجماعة الإسلامية بمبدأ منع الربا شكلا وموضوعاً، وهو دور رئيس. لكن أن يأتي "مجدد" أو "مجتهد" فيقرر أنّ الشكل الحاليّ للمعاملات البنكية مقبول، طالما إنه مما إرتأته القوانين المستقرة والدستور الموضوع، فهذا ليس إجتهاداً ولا تجديداً، بل عبثٌ بالشريعة.

ومن هنا نجد أنّ دُعاة التجديد الحداثي لجئوا ضرورةً الى الدعوة إلى الإجتهاد في الأصول قبل الفروع، إذ واجهتهم المفاهيم التي أسلفنا في معنى الإجتهاد والتجديد، ولم يجدوا عنها مِحولا إلا بتغيير الأصول والثوابت ذاتها، كي يفلتوا من الشَرَكْ (بفتح الشين) الذي وضعوا أنفسهم فيه.

المقصود بالتجديد في الحديث الشريف إذن يجب أن يكون في دائرة المعنى الثاني للجديد، وهو أنه "نقيض البلى". وهذا يعنى، في ضوء حديث المعصوم صلوات الله وسلامه عليه، أنه في كلّ مائة عام يأتي من يرى ما انحرف به الناس عن الإسلام الصحيح، عقيدة وشريعة، وما أحدثوا و"جددّوا" مما لا يساير دين الله ولا يتوافق مع ثوابته وأصوله، فيجدد لهم الدين، أي يعيد الناس إلى ما كان عليه الدين حين بُعِث به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما كانت عليه الصحابة رضوان الله عليهم، دون تحريف أو تجديد زائف مبتدع. وهو ما رأيناه من مجددى العهود الإسلامية، كمحمد بن عبد الوهاب، والشاطبيّ والشوكانيّ. ومن ثمّ فإننا لا نرى أنّ الأفغانيّ ومحمد عبده،لا يكادا أن يدخلا في مفهوم التجديد السنيّ، إذ جاء هؤلاء بما لا عهد للإسلام به وبما لا يُساير ما جاء به الإسلام في مفهوم العقيدة على فهم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن اشاع أنصار التجديد "الحداثيّ" غير ذلك، وليرجع من شاء إلى كتابات العالِم المُبدع د. محمد محمد حسين رحمة الله عليه، ليعرف حقيقة ما أتي به هؤلاء وما يريد أن يجرّنا اليه أنصار التجديد "الحداثيّ".

إذن مفهوم التجديد السنيّ الوارد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أن يعيد المجدد للإسلام جِدَتُه وأصالتُه التي كان عليها، فيقتل البدع ويحيي السنن، ويردّ المفاهيم المختلطة التي تتراكم عبر عقود وقرون، خلاف التجديد الحَداثيّ بالمعنى الذي بيّناه والذي يتعدى على ثوابت الدين بدعوى الإجتهاد أو التجديد.

ولا بأس من أن نؤكد ما سبق بما جاء في فتوى اللجنة الدائمة للفتوى والإرشاد بالسعودية، تشرح معنى الحديث الشريف، جاء فيها :" معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "يجدد لها دينها" أنه كلما انحرف الكثير من الناس عن جادة الدين الذي أكمله الله لعباده وأتم عليهم نعمته ورضيه لهم ديناً، بعث إليهم علماء أو عالماً بصيراً بالإسلام، وداعيةً رشيداً يبصر الناس بكتاب الله وسنة رسوله الثابتة، ويجنبهم البدع ويحذرهم محدثات الأمور ويردهم عن انحرافهم إلى الصراط المستقيم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فسمى ذلك: تجديداً بالنسبة للأمة، بالنسبة للدين الذي شرعه الله وأكمله، فإن التغير والضعف والانحراف إنما يطرأ مرة بعد مرة على الأمة، أما الإسلام نفسه فمحفوظ بحفظ كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم المبينة له، قال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} [الحجر:9]. فتاوى اللجنة الدائمة بالسعودية"

فليكن المسلمون على حذر من دعاوى التجديد الحداثيّ فإنّ خطره على الدين لا يقل عن خطر التهديدات الخارجية أو الغزو الاستعماري بكافة أنواعه.



أهمية دراسة المقاصد في بناء الفقه المعاصر

مما لا يشك فيه باحث إسلامي اليوم، أن النظر في المقاصد، وأشكالها وأقسامها، وتتبع جزئياتها وكيفية ارتباطها بالبناء التشريعي، هو من أهم قضايا العصر. والحق أنّ كلّ تلك الأشكال التي أضافها بعض الكتاب المعاصرين[50] من مقاصد استشرفوها من الكتاب والسنة هي معانٍ يجب اعتبارها من حيث هي حكمٌ للشارع قصد بها هداية الناس إلى ما يجب عمله أو تركه على وفاقها.

ولعل من أهم ما يمكن أن يعتبره المعتبرون في هذا الباب، ما أشار الله الشيخ عبد الله بن بيّه في مشروعه لتجديد الأصول، من حيث أدرج ضرورة إضافة مباحث علم النفس في إدراك المقاصد ، وهو ما أتفق معه فيه تمام الاتفاق، بل قد استعملت ذلك المدخل في كتابي "مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم"، من حيث عزوت التوجهات الفكرية لطبائع الشخصيات النفسية، فكتبت في عام 1986 "ويمكن لنا أن نتتبع مثل تلك المداخل النفسية في العديد من الفرق لندرك أن نشأتها كانت هوى خفياً"[51].

لكننا إن أمعنا النظر فيما قدموا، دون استثناء، وجدنا إنها كلها حكمٌ تشريعية، لا تتمحض أن تكون مقاصد استقرائية تامة، أو قواعد كلية معتبرة، كما رأينا فيما قدّم الإمام الطاهر بن عاشور من مبادئ للشريعة تحت اسم مقاصدها.

ومثال على ذلك ما ذكر الإمام محمد رشيد رضا رحمه الله "بيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال"، فهذا مقصد من حيث هو حكمة للمشرّع، لا من حيث إمكان تقصي الأحكام تحت كليته الخاصة. كذلك ما ذكر د. يوسف القرضاوى "بناء الأمة الشهيدة على البشرية"، وهذا مرة أخرى، حكمة لا ينبنى عليها تأصيل فقهيّ موجّه يعين المفتى أو المجتهد.

ثم إن تلك "المقاصد" تحتاج إلى أن يبرز من يفصّل تحتها الأحكام التكليفية ومكملاتها ومتمماتها، إن أريد لها أن تقف في مصاف ما قدّم الأقدمون من مقاصد خمسة، ومراتبها الثلاثة. هذا وإلا بقيت أفكاراً وحِكماً عامة لا ينتفع بها فقيه، ولا ينتظم على أساسها فقه. وهذا ما ننتظره ممن يريد تجديداً قبل أن نأخذ تلك الدعوى مأخذ الجدّ.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

6 مايو 2015 – 18 رجب 1436



[50] راجع مقال د. جاسر عودة "مدخل مقاصدي للاجتهاد.. التجديد في تصور المقاصد الشرعية" http://feker.net/ar/2011/08/02/8995/

[51] "مقدمة في أسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم" د طارق عبد الحليم، د محمد العبده الطبعة الأولى دار الأرقم الكويت عام 1986، ص 50 وبعدها في المطبوع، أو ص 22 http://tariqabdelhaleem.net/new/upload/attach/1288543981ikhtilaf.pdf في النسخة الألكترونية وهي غير موافقة للمطبوع.

مراجع البحث

1. القرآن الكريم
2. صحيح البخاري ومسلم
3. الموافقات للشاطبي
4. الفروق للقرافي
5. الأشباه والنظائر للسيوطيّ
6. المستصفى للغزاليّ
7. لسان العرب لابن منظور
8. "الإعلام بمناقب الإسلام" أبو الحسن العامريّ
9. "مقدمة عبد الرحمن بن خلدون" د على عبد الواحد وافي
10. "مقاصد الشريعة" الظاهر ابن عاشور
11. "الإمتاع والمؤانسة" أبو حيان التوحيدي
12. "أعلام الموقعين" ابن قيم الجوزية
13. "سير أعلام النبلاء" الحافظ الذهبي
14. "ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة" الشيخ محمد بن الحبيب بن الخوجة
15. "غياث الأمم في التياث الظلم" أبو المَعالي الجويني، طبعة دار الدعوة
16. "مقدمة عبد الرحمن ابن خلدون" تحقيق تقديم د على عبد الواحد وافي
17. "البحث في مقاصد الشريعة نشأته وتطوره ومستقبله" د أحمد الريسوني
18. "مفهوم السببية عند أهل السنة والجماعة" د طارق عبد الحليم
19. "تطور علم أصول الفقه .. من الشافعي إلى الشاطبيّ" د طارق عبد الحليم
20. "الاستثناءات من القواعد الكلية في الشريعة الإسلامية" د طارق عبد الحليم
21. "مقدمة في اسباب اختلاف المسلمين وتفرقهم" د طارق عبد الحليم ود محمد العبدة
22. "مدخل مقاصدي للاجتهاد.. التجديد في تصور المقاصد الشرعية" د جاسر عودة
23. "الآراء الأصولية لأبي بكر الصيرفي" توفيق عقون